
بسم الله الرحمن الرحيم
شَرْحُ كِتَابِ
الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ
تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:
ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله
شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:
عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ
حفظه اللهُ
الشيخ لم يراجع التفريغ
الدرس السادس والثلاثون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن والاه، أما بعد:

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-:

"المسلك الرابع: إثباتها بالمناسبة".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

بدأنا بالدرس الماضي بالحديث عن مسالك إثبات العلة وهي طرق إثباتها، ومر معنا ثلاثة مسالك، والمسلك الرابع وهو الطريق الرابع لإثباتها.

قال المصنف: (**إثباتها المناسبة**) والمراد بـ(**إثباتها بالمناسبة**) يعني أن تكون المناسبة التي سيعرفها المصنف بعد قليل دليلًا لكشف العلية، فيكون تحديد العلة ومعرفتها بإظهار المناسبة من ذات الحكم لا من النص الذي دل على الحكم؛ لأن النص إذا كان قد دل على الحكم وأثبت المناسبة، فإنها من باب الإيماء للعلة التي فيها مناسبة، وقد مرت معنا في الدرس الماضي، وإنما حديثنا هنا عن كشف العلة من ذات الحكم دون النظر إلى دليله.

وهذا المسلك من مسالك إثبات العلة الذي هو الإثبات بالمناسبة من المسالك المهمة، فإذا كُشِفَت العلة بالمناسبة فإن القياس الذي يُلحَق فيه الفرع بالأصل بناءً على علةٍ كُشِفَت بالمناسبة يسمونه بقياس الإخالة، وذلك أن المجتهد يتخيل مناسبةً في الوصف الذي عُلِّلَ به الحكم. وهذا معنى قولهم: الإخالة، وهو من المسالك الدقيقة.

وقد ألَّف أبو حامدٍ الغزالي كتابًا كبيرًا في مجلد طُبِع في العراق قديمًا في مجلد اسمه [شفاء العليل في مسائل الشبه والمناسبة والتخييل] أو نحو ذلك سجع كتابه، وذكر كثيرًا من المسائل لدقيقة في هذا الباب، وأن كثيرًا من الناس ربما يستصعبون مسائل المناسبة لأجل ذلك.

ومن أحسن من تكلم عن هذا المسلك وهو مسلك المناسبة شيخ الإسلام -عليه رحمة الله-، فإن له كتابًا اسمه [تنبيه الرجل العاقل] رد على النسفي في كتابه في الجدل، وبيَّن كثيرًا من طرائق أهل الحديث، باعتبار هذا المسلك وهو مسلك المناسبة؛ لأن هذا المسلك في الحقيقة هو مزلة أقدام لبعض الناس، وسيأتي الإشارة لبعض ذلك.

قبل أن يتكلم المصنف عن معنى المناسبة، إثبات العلة بالمناسبة هو مسلك المحققين كما عبر الشيخ تقي الدين، فقال: إن إثبات العلة بالمناسبة هو دليلٌ صحيحٌ عند المحققين، وقد أطال الجويني في الرد على من أنكر المناسبة في إثبات العلة، وأما أصحاب الإمام أحمد فإن المتأخرين يذكرونه، وأما متقدمو العراقيين من أصحاب الإمام أحمد كالقاضي أبي يعلى في كتبه الأولى وأبي الخطاب، فإنهم لم يذكروا المناسبة مسلكًا من مسالك العلة، وإنما اقتصروا على مسألة واحدة وهي شهادة الأصول التي ستأتي بعد قليل، وهذا ألمح له الشيخ تقي الدين أن العراقيين في أول أمرهم كانوا يعنون بالطرد المحض، وأما الذين يعنون بالمناسبة إنما هم الخراسينيون سواء من الشافعية أو من الحنابلة، وأما العراقيون من الحنابلة والشافعية فقد كانوا أهل طردٍ محض فيثبتون العلة بالوجود والعدم الذي هو الدوران، وسيأتينا في المسلك الذي بعده، وعلى العموم، فإن هذا مسلك صحيح عند المحققين، ولا شك أن كثيرًا من أهل العلم قد أعملوه.

"وهي: أن يقترن بالحكم وصفٌ مناسبٌ".

قول المصنف: (**وهي**)؛ أي أن إثبات العلة هو أن يقترن بالحكم وصفٌ مناسب، فالضمير في قوله: (**وهي**) عائدٌ إلى إثبات العلة بالمناسبة.

وقوله: (**أن يقترن بالحكم**) **الاقتران بالحكم نوعان:**

– الاقتران في النص الذي دل على الحكم. وهذا قدم الإشارة إليه في مسلك النص عندما يكون النص قد قرن الحكم بوصفٍ، وكان ذلك الوصف فيه معنًى مناسب، وليس هذا المراد.

– وإنما المراد النوع الثاني من الاقتران وهو اقتران الحكم بالوصف، ويكون كشفه بالاستنباط والبحث، لا بالنص، وهذا هو المراد هنا؛ ولذلك لو زيد هذا القيد لكان مناسبًا، فيقال: أن يقترن بالحكم وصفٌ غير منصوصٍ عليه، قد يقال: إنه جيد.

قوله: (**وصفٌ**) ليخرج لنا التعليل بالأسماء، فإن التعليل بالأسماء لا يكون كشفها بالمناسبة، وتقدم معنا أن الحكم الشرعي قد يكون علةً وهو التعليل بالأسماء.

(**مناسبٌ**)؛ أي فيه معنى المناسبة، وسيشرح بعد قليل المصنف ما معنى الوصف المناسب.

"وهو: وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ، يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحةٍ أو دفع مفسدة".

قوله: (**وهو**) هذا عائدٌ لقوله: (**وصفٌ مناسب**) فعرف جزء التعريف وهو الوصف المناسب، وهذا التعريف الذي عرف به المصنف الوصف المناسب هو تعريف الآمدي وابن الحاجب، وغيرهم، وإلا فإن الوصف المناسب هناك تعاريف متعددة، منها تعريف أبي زيد الدبوسي، وقد تبعه ابن العماد المقدسي ثم المصري الحنبلي حينما قال: {الذي إذا عُرِض على العقول السليمة والأفهام المستقيمة تلقته بالقبول}، وهذا عليه اعتراضات، وقيل وهو تعريف الطوفي: {إنه ما تتوقع المصلحة بعده لرابط عقليٍّ ما} وهذا أيضًا فيه يعني اعتراض، وما من تعريف إلا وعليه اعتراض.

الوصف المناسب قال المصنف: (**هو وصفٌ ظاهرٌ**) تعبير المصنف بـ(**الوصف**) مر معنا أنه ليخرج الأسماء والأحكام فإنها ليست أوصافًا.

وتعبير المصنف بـ(**الظاهر**) معناه أنه جليٌّ وبيِّن وواضح، فيخرج به الوصف الخفي غير الواضح.

وقوله: (**منضبطٌ**) يدلنا على أن غير المنضبط لا يكون داخلًا، إذ المنضبط هو الذي لا يختلف باختلاف الأشخاص، ولا باختلاف الأزمان، ولا باختلاف الأمكنة، فإن كان الوصف يختلف باختلاف أحد هذه القيود الثلاثة فإنه غير منضبط.

فعلى سبيل المثال: المشقة تختلف بين القوي والضعيف، وتختلف بين الصغير والكبير، وتختلف بين البلاد الحارة والباردة وهكذا، فدل على أن المشقة ليست وصفًا منضبطًا.

وقوله: (**يلزم من ترتيب الحكم عليه**) هذا اللزوم الذي يكون ترتيبًا يُخرِج أمرين:

- يخرج الوصف الطردي فإن الوصف الطردي لا يلزم من ترتب الحكم عليه شيء؛ لأنه وصف طردي محض لا أثر له.

- وكذلك الإلحاق باعتبار الشبه، فإن الشبه لا يلزم من ترتب الحكم عليه، فالوصف الشبهي لا أثر له.

وقوله: (**ما يصلح أن يكون مقصودًا**) كلمة (**مقصودًا**) نكَّرها المصنف، وقد نبه العضد الإيجي في حاشيته إلى أن المراد بالمقصود؛ أي المقصود عند العقلاء، وهذا هو المشهور في كتب أغلب الأصوليين: أن الوصف المناسب هو الذي يكون مقصودًا عند العقلاء، ولكن يجب أن نقف عند هذه الكلمة وقفة مهمة جدًّا؛ لأننا عندما نقول: إن الوصف المناسب باعتبار العقلاء سيتوسع في مسألة أن العقل يقبل الأوصاف المناسبة ويجعلها عللًا، ثم يترتب على كونها عللًا إثبات الأحكام.

فهذا من باب أمرين:

- **الأمر الأول**: التحسين والتقبيح وهو مقبول نعم كما تقدم معنا، لكن ترتب عليه أمرٌ آخر وهو قضية إثبات الحكم الشرعي؛ ولذلك ألحظ الشيخ تقي الدين ملحظًا جميلًا في رده على الجدليين، فقد ذكر الشيخ تقي الدين: {أن من جرأة كثير من الجدليين} –هكذا عبَّر– {أنهم يقولون: هذه حكمةٌ ومصلحةٌ في نظر العقلاء، أو في عرف الناس}. قال: {ويكتفون في ذلك بتقرير مناسبة الوصف، وهم يعلمون أن أكثر الأحكام الشرعية مما تقصر العقول عن إدراكها، أو إدراك حكمها ومصالحها، وأن أكثر الناس أو كل الناس لا يعلمون ما هو الحكمة والمصلحة والمنفعة لهم في أمر الدنيا والآخرة، فكيف يستشهد على حكم أحكم الحاكمين بمجرد قول بعض الناس؟!}.

هذا الكلام الحقيقة في غاية الصواب، وهو من أعظم الأمور التي تفرق بين مسلك أهل الحديث في اعتبار المناسبة والمصلحة، ومسلك أهل الكلام، فإن أهل الكلام يتوسعون في المصلحة، ويتوسعون في جعلها باعثةً على سبيل الإطلاق؛ ولذلك سياتي إن شاء الله بعد قليل أن هناك شروطًا لهذه المصلحة التي تكون مرتبةً ومقصودة من تشييع الحكم.

قال: (**من حصول مصلحةٍ أو دفع مفسدة**) هاتان الجملتان (**حصول المصلحة، ودفع المفسدة**) قيل: إنهما متقابلتان، وقيل: إنهما معناهما واحد، فإن من لازم دفع المفسدة حصول المصلحة، وهذا كلام مشهور لأهل العلم في هل هما مقصودان، أم أنهما مقصودٌ واحد وجود أحدهما يكون انتفاءً للثاني؟ ومما شُهِرَ في كتب الأصوليين جميعًا من المذاهب الأربعة جميعًا.

وممن ذكره من أصحاب أحمد الشيخ أبو محمد الجوزي في كتاب [الإيضاح] وغيرهم أن هذه المصالح والمناسبات التي تكون جلبًا لمصلحة، أو لدفع مضرة على ثلاث درجات:

- إما أن تكون ضروريةً.
- وإما أن تكون حاجيةً.
- وإما أن تكون تحسينية.

قبل أن ننتقل من هذا التعريف للوصف المؤثر والمناسب، أريد أن أبين أمرًا مهمًّا جدًّا قد يغفله كثيرٌ من الأصوليين، ونبَّه عليه الشيخ تقي الدين وهو طريقة أهل الحديث، وهو أننا نقول: إن المناسبة

والوصف المناسب يكون معتبرًا بشروط، وهذه الشروط لا بد من الانتباه لها لكي تعرف طريقة فقهاء أهل الحديث، وهذه أركز عليها كثيرًا.

الشرط الأول وهو موجودة عند الفقهاء وإن لم ينص عليها الأصوليون، إذ الأصوليون كما تعلمون ربما تأثروا في طرحهم وكلامهم بالقواعد الكلامية، وهو مستقرٌّ عند الفقهاء في تطبيقاتهم.

➢ **أول هذه الشروط**: أنه لا بد أن يكون اقتران الحكم بالوصف المناسب قد شَهِدَ له الشرع بالاعتبار، فليس كل وصفٍ مناسبٍ في نظر العقلاء يكون معتبرًا في الشرع؛ ولذلك أشار لهذا المعنى الأصوليون حينما ذكروا أن هناك مصالح ملغاة؛ لأن الملغى هو الذي شَهِدَ له الشرع بالإلغاء.

إذ ما شهد له الشرع ثلاثة أنواع:

- إما بالاعتبار لعينه أو لجنسه.
- وإما بالإلغاء. هذا النوع الثاني.
- وإما سكت عنه، وهو الذي يسمى بالمرسل، والمناسب المرسَل لا يتكلم عنه الفقهاء هنا، وإنما يتكلمون عنه في المصالح المرسلة، وسيأتينا إن شاء الله بعد درسين.

➢ **الأمر الثاني أو الشرط الثاني**: أن يُعلَم أن الشيء حكمته ومصلحته موجودةٌ في نفس الأمر وفي نظر الشارع، فلا بد أن يكون موجودًا فيهما معًا. وهذا واضح وبيِّن في مسألة التحقيق والوجود، وهذا يتعلق به نظر الفقهاء.

➢ **الأمر الثالث**: وهو أن يُعلَم أن ذلك الحكم إنما شُرِع لأجل تلك الحكمة؛ لأن بعض الناس قد يستكشف حكمةً لحكمٍ، فيظن أن الحكم مناطٌ بها، ولكن الحكم في الحقيقة لأجل حِكَمٍ متعددة، وليس لحكمةٍ متعددة، فلا بد من التأكد من أن ذلك الحكم إنما شُرِع لتلك الحكمة.

بقي عندنا مسألة أخيرة وهي قضية أن هذا الوصف المناسب شُهِرَ في كتب الأصول تقسيمه إلى أربعة أقسام:

1. مناسبٌ مؤثر.
2. ومناسبٌ ملائم.
3. ومناسبٌ غريب.
4. ومناسبٌ مرسل.

وقد أطال العلماء في الحديث عن هذه الأنواع الأربع.

والمؤثر: هو الذي جاء النص به.

والمرسَل: هو الذي سكت عنه بالكلية.

وبقي الحديث عن الملائم والغريب، وأغلب نزاع الفقهاء إنما هو في الغريب؛ ولذلك يقولون: إن خلاف القاضي وأبي الخطاب مع غيرهم من متقدمي أصحاب أحمد إنما هو في الغريب فقط دون الملائم، فالملائم كل أصحاب أحمد يرون أنه طريقٌ صحيحٌ لكشف العلة.

"فإن كان خفيًّا أو غير منضبطٍ أُعتبر ملازمُه وهو المظنة".

هذه قاعدة مهمة جدًّا، وهو قول المصنف: (**إذا كان الوصف الذي شُرِع الحكم لأجله واكتشفناه بالمناسبة خفيًّا**) معنى كونه خفيًّا؛ أي أنه ليس ظاهرًا، وإنما هو يحتاج إلى تأمل، وليس لكل أحدٍ يستطيع كشفه.

قال: (**أو غير منضبط**) **أصبح عندنا حالتان:**

- أن يكون الحكمة ثبتت أن الحكم شُرِع لأجلها، لكنها غير منضبطة.
- أو أنها خفية، فلا يمكن أخذ هذه الحكمة وتنزيلها على الفروع المبنية على تلك الأصول.

فيكون عندنا صورتان:

- الصورة الأولى: الخفاء.
- والثانية: عدم الانضباط.

فيناط الحكم بالمظنة لا لكونها ليست علة، وإنما لكون هذه العلة وهي الحكمة لا يمكن إناطة الحكم بها لأجل السبب، فهو راجعٌ للسبب.

يعني من أمثلة ذلك على سبيل المثال: لما تكلموا عن مسألة الشهادة، وأن الشهادة لا بد أن يكون صادقًا، مسألة صدق اللسان هذه هي العلة، ولكن الصدق خفي، ولا يمكن معرفته، فأذهبنا إلى مظنته، ومظنته هي العدالة بأن يكون الرجل غير معروفٍ بارتكاب كبيرةٍ من كبائر الذنوب، وغير فاعلٍ لما يُخِلُّ بالمروءات، فالعادة أن من حافظ على العدالة الظاهرة والباطنة لازم تكون تبعًا، فإنه يكون صداق اللسان. إذن فالعلة في قبول الشهادة إنما هو الصدق، ولكنا أنطنا الحكم بالعدالة لما كان الصدق خفيًّا غير ظاهر. هذا مثال للخفية.

مثال غير المنضبطة: هو أن يكون العلة موجودة وهي المشقة مثلًا، سواءً في الصلاة قاعدًا، أو في السفر والترخص برخص السفر، ونحو ذلك من الأمر؛ أي رخصة المشقة في المرض أو في السفر، فنقول: إن هذه المشقة غير منضبطة، فتختلف باختلاف الأشخاص، واختلاف الأحوال؛ ولذلك فإن العلماء دائمًا ينيطونها بالوصف الذي هو مظنةٌ لها، ويختلف أنظارهم باختلاف الأحوال.

فعلى سبيل المثال:

- **لما جاؤوا للمرض**، قالوا: إن المرض الذي يترتب عليه زيادته أو تأخر البرء فيه، أو الضرر على البدن، أو المشقة الخارجة عن العادة، وهنا ربطوا بالمشقة الخارجة عن العادة؛ لأنها متعلقة بالشخص نفسه، وليست متعلقة بالجماعة، فإنه يجوز له أن يترخص برخص المريض.

- **ولما جاؤوا للسفر قالوا:** إن من قصد مرحلتين مثل ما بين مكة وعُسفان فإنه يترخص لما قضى به ابن عمر، وابن عباس -رَضِيَ اللهُ عَنْهُما- فأخذوا بهذه المظنة.

- **ومثله أيضًا يقال في النوم**، فإن العلماء شُهِر عنهم، وإن كان بعضهم قد لا يجعل هذا المثال مندرج في هذه القاعدة يقولون: إن النوم هو مظنةٌ للحدث، لقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «الْعَيْن وِكَاءُ السَّه، فَمَنْ نَامَ فَلِيَتَوَضَّأ»، فنُزّلت المظنة منزلة المئنَّة.

ولذلك هناك قاعدة تطبيقاتها بالعشرات التي أشرت لكم قبل قليل بنصها وهي: [أن المظنة تنزَّل منزلة المئنة].

➤ **متى يكون ذلك؟**

يكون إذا كانت العلة حكمةٌ غير منضبطة، فدائمًا إذا كانت غير منضبطة أو خفية لا يمكن استظهارها، فإنه يناط الحكم بمظنتها، وتطبيقاتها بالمئات ولا أقول لك: بالعشرات.

✍"وإذا لزم من مصلحة الوصف مفسدة مساويةٍ أو راجحة، ألغاها قوم وأثبتها آخرون".

هذه المسألة من المسائل المتعلقة بنقض العلة المثبتة بالمناسبة، ومعنى ذلك أن الوصف الذي كُشِف بواسطة المناسبة لأن فيه مصلحةً إذا عارضه معارضٌ وهو وجود مفسدةٍ في ذلك الوصف، فهل نقول: إن هذه المعارضة تخرم هذه العلة، ولا تصحح العمل بها، وإناطة الحكم بها أم لا؟

فنقول من باب تحليل محل النزاع لكي نفهم المسألة نقول: أولًا: **أن الوصف لا يخلو من ثلاث حالات:**

طبعًا وأقول هذه الحالات بالقسمة العقلية؛ لأنه قد ينازع في وجود بعض أنواع هذه الأوصاف:

❶ إما أن يكون الوصف مصلحةً محضة لا مفسدة فيه، فهذا بلا إشكال أنه يناط الحكم بهذه المناسبة ولا شك.

❷ **الأمر الثاني**: أن يكون الوصف مفسدةً محضة، فهذا لا شك أنه لا يُلحَق به، وهذا الذي يقولون: إن الله -عَزَّ وَجَلَّ- هل يوجد وصفٌ محضٌ فيه المفسدة؟ بعض الناس قد ينازع في هذا الشيء؛ لأنهم يقولون: إن الله -عَزَّ وَجَلَّ- لا يخلق شرًّا محضًا كما جاء في التلبية «**وَالشَّر لَيْس إِلَيْك**» ولكن هي من باب القسمة العقلية كما ذكرت لكم.

❸ **الحالة الثالثة**: أن يكون الوصف شاملًا لمصلحةٍ ومفسدةٍ معًا، فنقول:

- إما أن تكون المصلحة غالبةً، فحينئذٍ يناط الحكم بها.
- وأما أن تكون المصلحة مساويةً للمفسدة، أو المفسدة راجحةً عليه، فهذه هي المسألة التي تكلم عنها المصنف هنا.

إذن يقول المصنف: (**وإذا لزم من مصلحة الوصف مفسدةً**)، قوله: (**مصلحة الوصف**) المراد بالوصف هنا طبعًا لا بد أن نقول: الوصف المستنبط؛ لأن الوصف إذا كان منصوصًا عليه، فإنه لا يُنظَر ما عارضه مطلقًا.

ولذلك من أخطر ما يكون من استدلالات المعتزلة القدامى والمحدثين، وهناك محدثون بطريقة المعتزلة في التفكير الفقهي، وإن كانوا لا يسمون أنفسهم معتزلةً أنهم يعارضون العلل الشرعية المنصوص عليها بالمناسبات المتوهمة، أوبالمفاسد المتوهمة، فربما ألغوا بعض العلل المنصوصة بالعلل المتوهمة، أو بالمفاسد المتوهمة؛ ولذلك لا بد أن نقول: وإذا لزم من مصلحة الوصف المستنبط لا مطلق الوصف، فإن الوصف المنصوص لا شك، أصل الوصف المنصوص نقبله ولو لم تكن فيه مناسبة، فمن باب أولى إذا توهم الآدمي أن فيه مفسدة.

قوله: (**مفسدةٌ مساويةٌ أو راجحة**)؛ أي لتلك المصلحة، فإن المسألة فيها قولان، وقد أطلق جماعة من أصحاب الإمام أحمد القولين منهم القطيعي في [قواعده]، وابن العماد، ومثلهم المؤلف، فإن المؤلف أطلق مثل إطلاق القطيعي وغيره، **ومعنى أطلق**؛ يعني أنه لم يُرجِّح، وإن كان المؤلف قدَّم القول الأول فيه نوع ترجيح بالتقديم.

قال: (**ألغاها قومٌ وأثبتها آخرون**).

القول الأول: وهو الإلغاء؛ بمعنى إلغاء الوصف المناسب الذي فيه المصلحة لوجود مفسدةٍ مساويةٍ أو راجحةٍ عليه، وهؤلاء القوم إضافةً لأن المصنف قدَّمه، هو الذي قدَّمه أيضًا المرداوي، واختاره ابن قاضي الجبل فيما نقل عنه المرداوي وجزم به.

قال: (**وأثبتها**)؛ أي وأثبت المناسبة التي عارضها مفسدةٌ مساويةٌ أو راجحة ولم يخرموا تلك المصلحة بذلك.

قال: (**وأثبتها آخرون**)؛ أي جماعة من أهل العلم، وهذا القول يعني ذهب إليه جماعة من أصحاب الإمام أحمد منهم ابن قدامة في [الروضة]، وأبو محمد الجوزي في [الإيضاح]، وأبو البركات المجد في [المسودة]، وعلى العموم فإن طريقة الإلغاء هي طريقة الآمدي، ومن تبع الآمدي كابن الحاجب، وابن السبكي في [جمع الجوامع]، وطريقة الإثبات هي طريقة الرازي ومن تبعه كالبيضاوي، ومختصرات وشروح [المحصول] الكثيرة التي تبعت [المحصول]، وقد طُبع منها الآن ما يقرب على عشرة مختصرات وشروح.

بقي عندي مسألة أخيرة في قضية (وأثبتها آخرون): أريد أن نعرف أن إثبات هذا الوصف المثبتين له لهم مسلكان —انتبه لهذه المسألة الدقيقة– الذين يقولون: إن المصلحة إذا عارضتها مفسدة تبقى وصفًا ومصلحةً مناسبة، **لكن لهم مسلكان**:

⇦ **المسلك الأول** وهو مسلك الأصوليين غير الحنفية يقولون: إن المصلحة أو الوصف المناسب لا يبطل، لكنه لا يبقى شرعيًّا يناط به الحكم، فلا يترتب عليه حكم، وحينئذٍ يكون الخلاف بين القائلين بذلك بأنها لا تبطل، وبين القائلين بأنها تبطل لفظ، فالنتيجة لا ثمرة لها، لكن نقول: يبقى الوصف معتبرًا شرعًا وغير ملغي هذا الوصف؛ لأننا لو ألغينا هذا الوصف، فإن طريق كشفه هو طريق كشف غيره من المصالحة.

⇦ **الطريقة الثانية أو المسلك الثاني**: هو طريقة الحنيفة، وهي شهرت عنهم أنهم يقولون: إن المصلحة إذا عارضتها مفسدةٌ مساويةٌ أو راجحة تعتبر شرعًا، وحينئذٍ يكون الحنفية أو يكون قول الحنفية ذا ثمرة مخالفة لطريقة الجمهور، ويكون الخلاف خلافًا حقيقيًّا، وليس خلافًا لفظيًّا معنويًّا.

"**المسلك الخامس: إثبات العلة بالشبَه**".

هذا المسلك الخامس من مسالك العلة، وهو المسلك الاستنباطي الثالث وهو (**إثبات العلة بالشبه**) وعبّر الأصوليون بالشبه ولم يعبروا بالمثل قالوا: لأن الشبه أعم وأوسع، وذلك أن المثل يطلق على ما ساوى الشيء من كل وجهٍ، بينما الشبه أوسع من ذلك، فإنه يطلق على كل شيئين بينهما قدرٌ مشتركٌ، فهذا القدر المشترك يسمى شبهًا، إذ لو كان مثله من كل وجهٍ لكان النص الأصلي دالًّا على الفرع فلا يكون قياسًا؛ ولذلك عبروا بالشبه، ولم يعبروا بالمثل.

"وهو عند القاضي وابن عقيل وغيرهما: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه به منهما".

قول المصنف: (**وهو**) هذا الضمير ليس عائدًا لإثبات العلة بالشبه، وإنما عائدٌ لقياس الشبه، وذلك أنه مر معنا قبل قليل أن مسلك المناسبة إذا استُخدِم فإن القياس حينئذٍ يسمى قياس الإخالة، بينما الشبه إذا استُعمِل فإن القياس يسمى قياس شبه، هذا التعريف الذي أورده المصنف هو تعريفٌ للقياس؛ لأنه قال: إلحاق، فالإلحاق قياس، **وأما الشبه** فهو أمرٌ مختلفٌ عنه، وذلك أن الشبه يعني أنواع سنشير بعد قليل لمسألة غلبة الأشباه وتردد الأشباه سأشير لها إن شاء الله بعد بقليل.

إذن فقول المصنف: (**وهو**) أي قياس الشبه، **وتعريف قياس الشبه**؛ أي القياس الذي استُثمِر فيه الشبه، فيكون الشبه دالًّا على العلة، لا أن الشبه هو العلة، فالعلة ليست هي الشبه، ولكن العلة قد تكون غير واضحة، فيستدل بالشبه عليها.

فقال: (**هو عند القاضي وابن عقيلٍ**) تعبير المصنف (**عند القاضي وابن عقيل**) يدلنا على أن قياس الشبه فيه خلاف في تعريفه، والتعريف الذي أورده المصنف هو قول القاضي وابن عقيل والقاضي يعقوب وأكثر الحنابلة يعرفونه بهذا التعريف الذي سنورده بعد قليل، لكن قيل: **إن قياس الشبه** هو الجمع بين الأصل والفرع بوصفٍ يوهم اشتمال الفرعة على حكمةٍ، والحكمة هي جلب مصلحةٍ، أو دفع مفسدة، فجعلوا العبرة بكونه موهمًا وجود المناسبة، فاشترطوا هذا القيد، وهذا الذي مشى عليه الطوفي، وهناك أقوال كثيرة جدًّا في هذه المسألة، ولكن نكتفي بذلك.

طيب، **تعريف قياس الشبه**، عرفه المصنف قال: (**هو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما أشبه به منهما**)، قوله: (**إلحاق**) هذا يدلنا على أن تعريفه تعريف القياس لا تعريف الشبه.

(**الفرع المتردد**) (**الفرع**) يدلنا على أن هناك أصلٌ قد ثبت له حكمٌ فيلحق الفرع به في الحكمية.

قوله: (**المتردد بين أصلين**) عبارة (**المتردد بين أصلين**) لا بد أن ننتبه لمسألة وهو أن من شرط هذين الأصلين ألا يكون واحدٌ منهما فيه علةٌ يناط الحكم به، إذ لو كان أحد الأصلين فيه علة، فإنه يقاس قياس علة، وقد أجمع العلماء حكاه غير واحد أنه لا يُعمَل بقياس الشبه مع وجود قياس العلة انتهى؛ لأنه ضعيف مقارنةً بقياس العلة.

إذن عبارة الأصلين من شرطه: ألا يكون أحد الأصلين له علةٌ دالةٌ على الحكم.

وقوله: (**بما هو أشبه به**) تعبير المصنف (**بما هو أشبه**) يدل على أن هذا الفرع يتنازعه أصلان فيه وصفٌ مشابهٌ للأول، ووصفٌ مشابهٌ للثاني، هذا الشبه قد يكون تارةً باعتبار الحكم، وقد يكون تارةً باعتبار الوصف، الشبه تارةً بالوصف، وتارةً يكون بالحكم، نص على هذين الأمرين القاضي في [العدة]، ومثَّل الشبه بالوصف قال: مثل الحظر والإباحة يكون ملحقًا بأصلين أحدهما ممنوعٌ، والآخر مباحٌ، ثم بعد ذلك يكون أحد الأصلين أسودٌ، والآخر أبيضٌ، وهذا فيه شبهٌ بالأبيض، فنلحقه بالأبيض لأجل الوصف.

وأما الشبه بالأحكام فقال: مثل العبد هل يلحق بالأحرار أو يلحق بالبهائم؟ هذا من باب الشبه في الأحكام؛ لأنه يشبه الأحرار لا شكلًا في الوصف، وإنما في الحكم، في بعض التصرفات وسيأتي شرحه بعد قليل، ويشبه البهائم في بعض الأحكام، لا في بعض الأوصاف الظاهرية؛ ولذلك إذا قلنا: بما هو أشبه هو الذي يعبر عنه الأصوليون بقياس غلبة الأشباه؛ أي غلِّب أشبه؛ أي أكثر أشباهًا، فلو كان يشبه أحد الأمرين من جهتين، وبالثاني من ثلاث جهاتٍ أُلحِقَ بالأكثر منهما.

قوله: (**منهما**)؛ أي من الأصلين الذي فيهما شبه، وينبني على ذلك يسوى بين الفرع وبين الحكم الذي شابهه، وإن لم تكن بينهما علةٌ مكشوفة؛ يعني يمكن كشفها والانتباه إليها.

"كالعبد المتردد بين الحر والبهيمة. والمذي المتردد بين البول والمني".

هذا مثال أول وهو من أمثلة قياس الشبه: يقول: (**إن العبد يتردد بين الحر والبهيمة**) فالعبد فيه شبهٌ بالحر من جهة، وفيه شبهٌ بالبهيمة من جهة، فيه شبه من الحر من جهة أنه آدميٌّ مكلف مأمورٌ بالعبادات، ويثاب على الطاعة، ويعاقب على السيئة، وغير ذلك من الأمور، مثل وجوب الحدود عليه إذا زنا، ويجب عليه القصاص إذا قتل ما لم يكن هناك مانع.

الأمر الثاني: فيه شبهٌ بالبهيمة من جهة أنه يباع ويشترى، ففيه شبهٌ بهذا من جهة، وبهذا من جهة، وبناءً على ذلك:

- فإن غلبنا شبهه بالحر قلنا: أنه يملك إنه مُلِّك.
- وإذا غلبنا شبهه بالبهيمة قلنا: إنه لا يملك وإن مُلِّك. وهذه روايتان في المذهب.

وهي هل العبد يملك بالتمليك؛ أي بتمليك سيده له، أم لا يملك؟

روايتان في المذهب

والذي مشى عليه المشهور عند المتأخرون والروايتان قويتان: أن العبد لا يملك بالتمليك، فكأنهم نظروا أن أغلب الأوصاف متعلقة بالبهيمة من جهة المالية، فإن البهيمة مال، والتمليك متعلقٌ بالمال، فقالوا: نُغَلِّب وصف المالية الموجود في البهيمة، فنقول: إنه لا يملك لأنها متعلقة بالملك وهو مملوكٌ فناسب ذلك، هذا من باب قياس غلبة الأشباه. هذا مثال.

المثال الثاني قال: (**المذي المتردد بين البول والمني**).

(**المذي**) معروف ماءٌ أبيض رقيق يخرج تارةً من شهوةٍ، وتارةً من غيرها كما في حديث عليٍّ -رضي الله عنه-، هذا المذي متردد فيه شبهٌ بالبول من جهة من حيث الصفة لأن المثال الأول هو شبه أحكام، والمثال الثاني شبه أوصاف، فيه شبهٌ بالبول من جهة الوصف، وفيه شبهٌ أيضًا من المني من جهة الوصف، ففيه شبهٌ من جهة البول أنه يخرج من مخرج البول. هذا من جهة، وفيه شبهٌ بالمني أنه يخرج بشهوةٍ كذلك، فيكون خروجه بشهوةٍ، فهو مترددٌ بينهما.

وحينئذٍ إذا قلنا: هل يلزم الاستنجاء من المزي أم لا، فهل نغلِّب فيه وصف الشبه بالبول، فنقول: إنه يلزم الاستنجاء؟ وهل نقول: إنه نجسٌ أم لا نقول: إنه نجس؟

فالمذهب أنه غُلِّب فيه البول، وحينئذٍ يكون يلزم فيه الاستنجاء، بل زادوا على ذلك في روايةٍ قوية أنه يلزم غسل الذكر كله، وفي رواية لكنها غير معتمدة ومال لها الشيخ تقي الدين في شرح [العمدة] والأنثيين، وأما كونه نجسًا فإنه نجس، **ومشهور المذهب** أنه ليست نجاسته مخففة، بل حكمه كحكم البول، وحمَّلوا حديث علي «**انْضَح فَرْجَك**» على أنه ليس نضح التطهير، وإنما نضح إزالة الوسواس؛ لكي يظن أن ما فيه من بللٍ من الماء الذي نضحه، وليس من المذي الذي خرج منه.

"وفي صحة التمسك به قولان لأحمد والشافعي –رَضِيَ الله عَنْهُما–، والأظهرُ نعم، خلافًا للقاضي".

هذه المسألة من المسائل التي يعني الحقيقة فيها فصلٌ بين الأصول والفقه، فإن المشهور في كتب الشافعية عدم إعمال قياس الشبه، وقد ألمح الغزالي في بعض كتبه أن الأصوليين تكاد تكون كلمتهم يقصد أصحابه والمتكلمين على أن قياس الشبه ليس بحجة، قال: وكتب الفقه مليئة بقياس الشبه، مليئة جدًّا بقياس الشبه، قلما يوجد في شيءٍ من أبواب الفقه، ولا أقول: في كتب الفقه، وإنما في أبوابه عدم إعمال هذا القياس وهو قياس الشبه.

ولذلك يقول المصنف: (**وفي صحة التمسك به**) أي الاحتجاج بقياس الشبه، طبعًا من شرطه ألا يوجد قياس علة (**قولان لأحمد والشافعي –رضي الله عنهما–**) وهذا القولان حكاهما أبو يعلى روايتين عن أحمد، وأما أبو الخطاب فحكاهما قولين لأصحاب أحمد.

القول الأول الذي عبر عنه المصنف: (**والأظهرُ نعم**) يعني أن قياس الشبه حجة، وقد نُقِلَ ذلك عن أحمد، فقد نقل أبو محمد التميمي في رسالته في الأصول قال: {كان أحمد يقول بالقياس من طريق الشبه والمقاربة حتى يكون له علةً صحيحةً تجمع بين الأصل والفرع}؛ يعني أنه إذا وُجِدَت العلة حتى انتهاء الغاية بمعنى أنه إذا وُجِدَت علةٌ فإن أحد كان لا يُعمِل قياس الشبه. وهذا كلامه صحيح، وقد جزم به كثيرٌ من متقدمي أصحاب الإمام أحمد، فقال أبو شهاب العكبري: {الاستدلال به ظاهرٌ قويٌّ على الصحيح من المذهب} وهذا يدل على إعمال هذا الأصل، بل قد قال ابن عقيل، أبو الوفا بن عقيل: {إن قياس الشبه من أحسن الأقيسة، ولا عبرة بمن أسقط الاحتجاج به}.

ولذلك قلت لكم: أنه قلما يوجد كتاب لا يُعمَل به، ترى أحيانًا في كتب الفقه يقول لك: {كالبيع، كالعتق، كالقِن} أغلب هذه التعاريف هي قياس شبه في الحقيقة، وعندما تريد البحث عن العلة قد لا تجد العلة وصفًا ظاهرًا منضبطًا، فحينئذٍ يُغَلِّب الفقهاء الأشباه، ولا ينيطون عليه إعمال الحكم.

طبعًا، قيل: إن هذا الحكم أُخِذ من كلام أحمد في رواية حرب: أن يهوديًّا قذف يهوديّةً هل يتلاعنان؟

فقال أحمد: ليس لهذا وجهٌ؛ لأنه ليس عدلًا، اللعان إنما هو شهادة، وليس بعدلٍ فتجوز شهادته، يقول القاضي: كأنه لم يرى بينهما اللعان؛ لأنه شبهه بالشهادة، فرأى أنه من باب الشبه. وذكر أمثلةً كثيرة الإمام أحمد.

القول الثاني: قال: (**خلافًا للقاضي**) هذا القول الثاني، ونسبه المصنف هنا للقاضي أبي يعلى، ونسبته للقاضي أبي يعلى هو من باب التبع لأبي محمد بن قدامة في [الروضة] بينما القاضي أبو يعلى في [العدة] قد صرَّح بأنه يرى أن قياس الشبه حجة، صرَّح به، بل إنه كثيرًا ما يُعمِله في كتبه ك[التعليقة]، و[الروايتين] وغيرها من الكتب.

ولذلك فإن أبا البركات المجد ابن تيمية كأنه لما وقف على تصريح القاضي أبي يعلى بحجية قياس الشبه، ووقف على كلام ابن قدامة قال: {زعم المقدسيُّ أن القاضي يعني يرى أنه لا يصح} أو نحو عبارة أبي البركات، فرأى أنه من باب الزعم.

ولكن الذي يظهر والعلم عند الله -عَزَّ وَجَلَّ- أن أبا محمد بن قدامة مصيب، ولكن ربما كان ذلك موجودًا في بعض كتب أبي يعلى، والدليل على ذلك: أن تلميذ القاضي أبي يعلى وهو ابن عقيل قد نسب لشيخه ها القول في كتابه [الجدل]، ولم ينسبه في [الإيضاح]، وابن عقيل معنيٌّ باختيارات شيخه، بل إن عمدته في كتبه الأصولية على كلام القاضي أبي يعلى في الدرجة الأولى، ثم أبو الخطاب بعده، ومعلوم أن القاضي أبا يعلى له أكثر من كتاب في الأصول منها مقدمته في آخر [الكفاية]، وفي [المجرد]، وجزء في [الروايتين]، وهذا مطبوع، ومنها [العدة] وهو أكبرها، فقد يكون له رأي في بعض كتبه خالفه في غيره.

هذا القول، لكن عمومًا يعني حاول بعض المتأخرين وهو الطوفي أن يوجهه، لكن توجيهه بعيد جدًّا، فقال: إن المراد ب(**القاضي**) ليس القاضي أبو يعلى، وإنما القاضي عبد الوهاب بن نصر التغلبي المالكي البغدادي. وهذا بعيد، فإن ابن عقيل نقله في الجدل صريح في نسبة هذا القول للقاضي.

على العموم، هو قول كثير من الشافعية، أنا أردت من هذا التحقيق ما هو؟

هو أن نعرف أن إعمال أحمد وأصحابه لقياس الشبه غالب، وأن القول الذي نُقِل أنه ليس بحجة إنما هو قولٌ ضعيف ولا يصح لأعيان المذهب كالقاضي وغيره.

قبل أن ننتقل عن هذه المسألة في مسألة لطيفة وجميلة جدًّا، وهي من دقيق الفقه، والحقيقة أن هذه المسألة ربما لا يعملها إلا فقهاء الحنفية، وفقهاء الحنابلة فيما وقفت والعلم عند الله -عَزَّ وَجَلَّ-، ويحتاج إلى مزيد بحث، هذه المسألة التي تكلمنا عنها وهي **مسألة الإلحاق بغلبة الأشباه**؛ بمعنى أن يكون الفرع يتنازعه أصلان لشبهٍ بينهما، نحن قلنا: إنه يُلحَق بأحد الأصلين بناء على غلبة الأشباه.

هناك أصل ثاني وهو قضية هل يمكن إلحاق بالأصلين معًا أم لا؟

وهذه التي يسميها الأصوليون بالإلحاق بالشبهين، والإلحاق بالشبهين كلام الأصوليين فيه قليل، وأما تطبيق الفقهاء له فهو كثير؛ ولذلك فإن بعضًا من المحققين يرى أن الإلحاق بالشبهين أولى من تغليب أحد الشبهين، وممن رأى هذه الطريقة الشيخ تقي الدين -عليه رحمة الله-، فيرى أن الإلحاق بهما أولى. وهي التي يسميها -يعني بطريقةٍ أخرى- ما يسميه الفقهاء بـ[تبعيض الأحكام}؛ بمعنى أن العبد على سبيل المثال يُعطَى بعض أحكام الحر، ويعطى بعض أحكام الحيوان، ولكن هذا التبعيض لا بد أن يكون له المبنى الصحيح، ولا يكون بناءً على تشهي، فيعطى بع الأحكام باعتبار أوصافٍ معينة مثل ما قلنا: إن الجوانب المالية يُلحق بالحيوان؛ لأن فيه معنى المالية، وجوانب التكاليف يُلحق بالآدمي؛ لأن فيه تكاليف، وهكذا.

والحقيقة أن هذه الطريقة كتب الفقه مليئة وطافحة به، وخاصةً كتب الحنابلة، حتى ذكر ابن القيم في بعض كتبه -نسيت الآن في أي كتاب- أنه قال: إن هذا المسلك وهو تبعيض الأحكام والإلحاق بالشبهين هو محض الفقه ودقيقه، فقليل من الفقهاء من يحسن هذا التطبيق والإعمال؛ لأنه هو المسلك الدقيق في الفقه، وفيه كثير من المسائل المتعلقة به.

"والاعتبار بالشبَه حكمًا لا حقيقة، خلافًا لابن عُلَيَّة".

قوله: (**والاعتبار بالشبه حكمًا لا حقيقةً**) هذه من المسائل التي أوردها المصنف تبعًا للطوفي، معنى ذلك يعني أنه الذين يقولون: بأن قياس الشبه حجة يقولون: إن المعتبر الشبه الحكمي، لا الشبه الحقيقي.

مثال الشبه الحكمي: عندما نقول: إن العبد يشبه البهيمة. هذا شبه حكمي ليس يمشي على أربع، وليس له صوفٌ، وليس له قرون، وإنما هو شبهٌ حكمي باعتبار كونه مملوكًا.

الشبه الحقيقي: هو الذي عبرنا عنه قبل بأنه الشبه في الأوصاف مثل شبه العبد بالآدمي شكلًا. فنقول: هذا حقيقي، لكنه ليس مؤثر، وإنما غلَّبنا الشبه الحكمي بالآدمي بأنه مكلفٌ مثله، فنُغَلِّب فيه الأحكام، وهذا معنى قوله: (**بالشبه الحكمي، لا بالشبه الحقيقي**).

قال: (**خلافًا لابن علية**) هذا أحد المعتزلة، وكان أبوه من فقهاء الحديث، لكن ابنه صار كذلك، فإنه يرى بالأشباه الحقيقية. وهذا قولٌ في غاية الضعف، طبعًا فيه مسلك ثالث عند الشافعية وهو أضعف كذلك، بل هو مثله في الضعف، وهو شبه الأسماء، فعند الشافعية وحدهم دون من عداهم.

إذن عندنا ثلاثة أشباه:

❶ الشبه الحكمي وهو المعتبر.

❷ الشبه الحقيقي لم يعتبره إلا ابن علية فقط.

❸ النوع الثالث: الشبه في الاسم. وقد ذكره صاحب [جمع الجوامع] وذكر أنه موجود عند بعض الشافعية، وبيَّن أنه ضعيف.

ما معنى الشبه في الاسم؟

أنهم يقولون: إذا اشتبه اثنان في اسمٍ فإنهما يتحدان في الحكم، فيُغلَّب فيه شبه الاسم.

مثال ذلك: عندما نقول: إن خنزير البر حرامٌ أكله، فإذا جاءنا من حيوان البحر حيوانٌ يسمى بخنزير، أو بكلب، فإننا نقول: إن كلب البحر وخنزيره حرامٌ لشبه الاسم، وهذا موجود عند الشافعية حقيقة يعللون به في باب المطعومات فقط، وألمح لهذا المسلك يعني ابن السبكي في [جمع الجوامع]، ومن سبقه ومن لحقه شرح ذلك.

"وقيل: بما يُظن أنه مناطٌ للحكم".

هذا المسلك الثالث وهو بما يظن أنه مناطٌ للحكم؛ يعني أنه لا عبرة بالحقيقي ولا بالحكم مطلقًا، وإنما بما هو مناط، فقد يكون الحقيقي وهو الصوري، وقد يكون الحكمي أحيانًا. وذكر هذا القول أيضًا الطوفي.

"المسلك السادس: الدوران".

هذا المسلك من مسالك العلية، ويسمونه أسماء كثيرة:

- يسمى بـ(**الدوران**) مثلما سماه المصنف.

- المتقدمون يسمونه {الطرد والعكس}.

وترك العلماء مصطلح {الطرد والعكس} ربما لكيلا يشتبه بمصطلح {الطرد} الذي ليس علةً، بل هو طردٌ وعكس جمع بين الوصفين.

- وبعضهم مثل أبو الخطاب يقول: {السلب والوجود}.

"**وهو وجود الحكم بوجود الوصف وعدمه بعدمه**".

هذا التعريف هو مشهور في كتب الأصول، وأغلب الأصوليين يذكرونه، قال: (**هو وجود الحكم بوجود الوصف، وعدمه بعدمه**)؛ بمعنى أن المجتهد ينظر الحكم، وينظر الوصف الموجود سواءً كان مناسبًا أو غير مناسب، فإذا وجد الحكم مع وجود العلة فهذا طردٌ، ثم إذا وجد الحكم منعدمًا بعدم العلة، فهذا عكس.

الطرد وحده ليس دليلًا على العلية، ولكن العكس وحده ليس دليلًا كذلك، وإنما العكس شرطٌ في العلية، لكن إذا وُجِد طردٌ وعكسٌ معًا كان دليلًا على العلية.

إذن عندنا ثلاثة أشياء:

- طردٌ منفرد.
- وعكسٌ منفرد.
- وطردٌ وعكسٌ مجتمعان.

- فالطرد وحده ليس دليلًا على العلية، ولا أثر له.
- والعكس ليس دليلًا، لكنه شرطٌ.
- وأما مجموع الطرد والعكس فإنه دليل العلية.

"**يفيد العلية عند أكثر أصحابنا، قيل: ظنًّا، وقيل: قطعًا**".

قول المصنف: (**يفيد العلية**)؛ أي أن الدوران، أو الطرد والعكس يفيد أن هذه العلة التي وُجِدَت عند وجود معلولها وانعدمت بعدمه علةٌ لذلك الحكم المعلول.

وقوله: (**عند أكثر أصحابنا**) هذا يعني عليه أكثر أصحاب أحمد، منهم القاضي أبي الخطاب، وابن عقيل، وابن البنا في [الخصال] والموفق، والشيخ تقي الدين، وقال ابن مفلح: {عليه أكثر أصحابنا}، وقد ذكروا أن الإمام أحمد أومأ إليه حينما قال: {القياس أن يقاس على شيء إذا كان مثله في كل

أحواله، وأقبل به وأدبر في كل أحواله، أما إذا أشبهه في حال، وخالفه في حال، فهذا خطأ}، فدل ذلك على أنه يثبت العلة بالوجود والعدم، والسلب والعدم وهو الدوران.

يقابل القول (**الأكثر**) هنا القول الثاني وهو رواية في مذهب أحمد، أو قول في مذهب أحمد عدَّها القاضي وجهًا في مذهب أحمد، وهو أن الدوران ليس دليلًا. وهذه الرواية هو ظاهر كلام القطيعي، هي كلام القطيعي في [القواعد]: {أنها ليست دليلًا}، وهو قول ابن الباقلاني والغزالي، والقطيعي كما تعلمون في [القواعد] رسالته في الأصول. استفادها من الموفق ومن الغزالي مباشرةً؛ ولذلك فإن قول الغزالي هنا: {بأن الدوران ليس دليلًا} أخذه القطيعي بعده، بخلاف الموفق، فإن الموفق ذهب لقول عامة العلماء بأنه دليل.

قيل: (**ظنًّا**، **وقيل**: **قطعًا**) القائلون بأنه قطع هو بعض المعتزلة، وأما القائلون بأنه ظن. فهو أكثر أهل العلم؛ ولذلك يقول ابن العماد الحنبلي يقول.

✍ **طبعًا ابن العماد ثلاثة.**

فائدة: ابن عماد الشافعي هو الأقفهسي صاحب الكتب المشهورة هذه الكثيرة جدًّا.

وابن العماد عند الحنابلة اثنان:

- القاضي وهو المتقدم الذي له رسالة في إهداء الثواب للميت والحي، وله رسالة في الأصول والجدل.

-والثاني: المتأخر الذي شرح [غاية المنتهى] للشيخ مرعي، وله كتاب في الأيمان اسمه [معطية الأمان من حنث الأيمان]، أو نحو هذا الاسم، ونحن في الأصول لا ننقل عن المتقدم وهو المقدسي ابن العماد المقدسي ثم المصري.

قال: وأغلب أهل زماننا يقولون: إنه يدل دلالةً ظنية، ثم ذكر قولًا ثالثًا: وهو أنه لا دلالة له مطلقًا، وهذا غير صحيح، ذكرنا قبل قليل عن بعضهم.

"وصحح القاضي وبعض الشافعية التمسك بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس، نحو (مَن صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره)".

هذا نوع من أنواع الاستدلال على كشف العلة وهو التمسك بالأصول، معنى هذا الكلام أن يكون الأصل معللًا بعلة، ولكن تلك العلة قد لا تكون واضحة، ثم ينظر العلماء لذلك الأصل فيجدون أنه يشابه أصولٌ كثيرة، فيلحقون الفرع بتلك الأصول، وهذه يسمونها (**التمسك بشهادة الأصول**)

فالتمسك بشهادة الأصول حقيقته كما قال ابن عقيل: {هو الاستقراء} فيأتي الفقيه أو الأصولي فيستقرأ الفروع الفقهية، ثم بعد استقرائه لهذه الفروع الفقهية يجد أنها تشهد بأمرٍ ما، وحينئذٍ هذا الذي شهدت به الأصول يكون يناط به الحكم.

وهذه الشهادة التي تسمى (**شهادة الأصول**) هي في الحقيقة كما ذكرت لكم تسمى دليل الاستقراء، وهي في الحقيقة التي يُبنى عليها كثير من القواعد الفقهية، فالقواعد الفقهية الموجودة عند الفقهاء عندما يتكلمون وخاصةً الضوابط المتعلقة ببعض الأبواب مثل الكليات وغيرها إنما يكون مستندها الاستقراء وشهادة الأصول، فتجده يبحث، فيجد أن عددًا من المسائل لنقول: عشرةً مثلًا كلها تشهد بأصلٍ معين، كل هذه الأصول تشهد على حكمٍ معين، أو معنًى معين، فحينئذٍ يبني على هذا الشهادة قاعدة كلية، وهي التي تسمى بالضوابط الفقهية، أو بالقواعد الفقهية.

ولذلك يقول المصنف: (**وصحح القاضي**) يعني القاضي أبا يعلى، وقد صحح ذلك في كثير من الكتب، وتبعه كثير من أصحاب أحمد كابن عقيل وأبو الخطاب، وابن البنا، والموفق، وغيرهم التمسك بشهادة الأصول، وعرفنا أن شهادة الأصول هي الاستقراء: بأن يستقرئ أصول الشريعة فيجدها على صفةٍ واحدة، ثم بعد ذلك إذا تنازع المجتهدان في فرعٍ معين، فإنه يُلحِق هذا الفرع بهذه الأصول التي استقرأها ووجدها دالةً على معنًى معين، ويُلحقها به.

قال: (**المفيدة للطرد والعكس**)، قوله: (**المفيدة للطرد والعكس**)؛ يعني أن استقراءه كان بالطرد والعكس معًا، وتقدم معنا ذلك.

وسبب إيراد المصنف لشهادة الأصول في الدوران لأجل هذه الجملة، قوله: (**المفيدة للطرد والعكس**) فالدوران يكشف العلة، وشهادة الأصول لا تكشف العلة، وإنما تبيِّن المناط الكلي، المعنى الكلي، وهي التي تسمى بالكليات.

قال: (**نحو**)؛ أي من أمثلة شهادة الأصول (**من صح طلاقه صح ظهاره**) هذا المثال دائمًا موجودًا في كتب الفقه أن (**من صح طلاقه صح ظهاره**) ينبني على ذلك أن من صح أن يطلق زوجته، فإنه يصح أن يظاهر منها، وأنتم تعلمون النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**إِنَّمَا الطَّلَاقُ لِمَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ**»، وأخذ منه فقهاء مذهب أحمد على المشهور عند المتأخرين: أن مَن قَدِرَ على الوطء وإن لم

يكن بالغًا ولو ابن عشرٍ فإنه يصح طلاقه، **وبناءً على ذلك** فإنه يصح ظهاره، فإذا ظاهر من زوجه ثبتت عليه الكفارة إذا أراد العود.

كذلك قولهم: (**من صح طلاقه صح ظهاره**) نأخذ منها أن الذي يصح طلاقه هو الذي يصح ظهاره من الرجال، فالأجنبي لا يصح طلاقه، فإذا ظاهر أجنبيٌّ من امرأة أجنبيةٍ ثم تزوجها، فكما لا يقع طلاقه بها إذا تزوجها، كذلك نقول: إن ظهاره السابق لا يقع. وهذا إحدى الروايتين في المذهب، وتعرفون الخلاف فيها المشهور.

هذه الكلية، أو (**شهادة الأصول**) كثيرة جدًّا جدًّا جدًّا، وقد جمع بعض المالكية، وبعض المتأخرين جمعوها كرسائل في مذهب أحمد. المالكي الذي جمعها هو المقَّري فإنه ألَّف كتابًا في الكليات، واسم كتابه في الكليات هو طُبع قديمًا باسم [الكليات]، ولكن اسم الكتاب الحقيقي [عمل من طبَّ لمن أحبَّ] فجمع فيه الكليات المرفوعة عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الأحاديث، ثم الكليات الفقهية، وأغلب هذه الكليات هي من شهادة الأصول.

يعني على سبيل المثال:

- يقولون: {من صح طلاقه صح إيلاؤه} أن من صحت يمينه عند الحاكم صح إيلاؤه. هذه قاعدة ثانية.

- كذلك يقولون: {من صح طلاقه صح توكيله فيه} وهكذا، أمثلة بالعشرات، بل بالمئات إن شئت.

ثم قال الشيخ: (**ومنع من ذلك آخرون**) هذا القول الثاني، وهو أن شهادة الأصول لا يصح التمسك بها، وهذا القول محكيٌّ في كتب الأصول، وقد جمع الطوفي بين القولين، وقال: {إن التحقيق يختلف باختلاف الأحوال، واختلاف الأنظار، فإذا كانت الأصول قويةً فيكون حجةً، وإذا كانت الأصول ضعيفةً فلا تكون حجة} فيكون الطوفي جمع بين القولين.

"واطراد العلة لا يفيد صحتَها".

هذه آخر مسألة في مسالك القياس وهي مسألة (**اطراد العلة**) فإن المصنف لما ذكر مسالك إثبات العلة ختمها بذكر ما لا يصح أن يكون مسلكًا، وناسب أن يكون بعد الدوران؛ لأنه أحد أجزاء الدوران، فقال: (**واطراد العلة**) ومعنى قوله: (**اطراد العلة**) أي وجودها وحدها، فإذا وُجدَت العلة وُجِد

معلولها وهو الحكم، لكن موجودة دون العكس، دون النظر إلى العكس؛ ولذلك قال: (**واطراد العلة لا يفيد صحتها**) فاطراد العلة ليس دليلًا وطريقًا لكشف العِلية، وهذا واضح، وهذا جزم به أغلب أصحاب أحمد، إلا الذين يرون الطرد المحض، فإن الذين يرون الطرد المحض هم الذين يرون أن الطرد مسلك من مسالك العلة، وهو قول يعني فيه ضعف.

ومن أمثلة الطرد المحض يعني مثلًا من أمثلة الطرد المحض عند غلاة القائسين عندما يقولون مثلًا: أننا نقول: إن المائع لا يقاس على الماء؛ لأن الماء تبنى عليه القناطر، الماء تبنى عليه القناطر هذا مطّرد، لكن ليست علة، بناء القنطرة ليست علةً في القياس.

"**والقياسُ جليٌّ وخفيٌّ**".

بعدما أنهى المصنف الحديث عن مسالك العلة، بدأ يذكر أنواع القياس، وذكر تقسيمين للقياس، فبدأ بالتقسيم الأول، وهذا التقسيم باعتبار قوة القياس وضعفه، فبيَّن أن القياس باعتبار قوته وضعفه ينقسم إلى قسمين (**جليٌّ وخفي**) شرع المصنف بذكر الجلي، ولم يذكر الخفي، وسأشير لِمَ؟، فقال.

"**فالجلي: ما قطع فيه بنفي الفارق، كالأمة والعبد في العتق**".

قسَّم المصنف القياس باعتبار قوته وضعفه إلى قسمين:

- جليٌّ.
- وخفي.

وهذه الطريقة لبعض أصحاب أحمد.

وبعضهم قسمها إلى ثلاثة:

- جلي.
- وواضح.
- وخفي.

وهذه أشار لهذه الطريقة الثانية ابن عقيل وأبو الخطاب وغيره.

بدأ أولًا بالجلي: فقال: (**الجلي ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق**) الحقيقة أن المصنف لم يُعَرِّف الجلي، وإنما ذكر نوعه، **وأما تعريف الجلي** فهو في الحقيقة ما لا يحتمل إلا معنًى واحدًا. وهذا تعريف ابن عقيل له.

وعرّفه ابن أبي موسى: {أنه ما لا تجاذب فيه} أو نحو ذلك.

وعندما تكلموا عن القياس الجلي:

- بعضهم مثل المصنف ذكر له نوعًا واحدًا، (**وهو ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق**)، وسأشرحه بعد قليل.

- وبعضهم قال: **بل إن القياس الجلي ثلاثة أنواع:**

➢ ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق.

➢ والثاني: ما نُصَّ على عليته بالنص.

➢ والثالث: ما كان الإجماع دليل عليته.

فأصبح القياس الجلي ثلاث أشياء:

❶ المنصوص على علته.

❷ والمجمع على علته.

❸ وما قُطِعَ فيه بنفي الفارق.

وهذا أظنه هو مراد المصنف، لكن قد نحمل قوله: (**ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق**) أنه نظر إلى الفعل، ولم ينظر إلى العلة، فيكون نظر إلى القياس، ولم ينظر إلى علة القياس.

يقول المصنف: (**كالأمة والعبد في العتق**) يعني أن الأمة والعبد الذكر سواءٌ في العتق، فإذا أعتق أمةً فيكون كمن أعتق ذكرًا؛ لأن الشرع لم يلتفت لأوصاف الذكورة والأنوثة في هذا الباب، فنقول: لا فرق بينهما.

ومسألة (**نفي الفارق**) يعني سيأتي الحديث عنها بعد قليل إن شاء الله في أنواع القياس.

لكن متى يكون جليًّا؟

قالوا: يكون جليًّا إذا قُطِع بنفي الفارق، أو كان الفارق ضعيفًا، فإنه يكون قياسًا جليًّا، وأما إذا كان مظنونٌ نفي الفارق، وإلغاء الفارق المؤثر، فإنه حينئذٍ يكون خفيًّا ولا يكون جليًّا.

فالمقصود أنه أحد صور ما نفي فيه الفارق هو الجلي، لا جميع قياس الذي يعني نفي فيه الفارق.

النوع الثاني من القياس: القياس الخفي: والقياس الخفي سمي خفيًّا لأنه خفي؛ فلم يعرف إلا بالاستدلال، بخلاف الجلي فإنه يكون واضحًا وبيِّنًا ولا يحتاج إلى استدلال؛ لأنه مجمع عليه، أو

منصوصٌ عليه، أو لكونه قد قُطِعَ بنفي الفارق فيه، والقياس الخفي كل ما سبق مما تكون العلة فيه مظنونةً مثل قياس الشبه وغيرها من الأمور، فإنه داخلٌ في القياس الخفي، أو ما كان نفي الفارق فيه غير مجزومٍ فيه.

"وينقسم إلى قياس علة وقياس دلالةٍ، وقياسٍ في معنى الأصل".

هذا التقسيم الثاني للقياس كله، فقسَّم القياس عمومًا باعتبار التصريح بالعلة الجامعة هل هي مصرحٌ بها، أم ليس مصرحًا بها؟

فقال: (**ينقسم إلى قياس علةٍ، وقياس دلالةٍ، وقياسٍ في معنى الأصل**).

(**قياس العلة**) بمعنى أن هناك علة مصرح بها.

(**قياس الدلالة**) لا يوجد علة مصرح بها، وإنما ما دل على العلة.

(**وقياسٌ في معنى الأصل**) سمي (**قياس في معنى الأصل**) يعني أن الفرع هو الذي في معنى الأصل، فالذي في معنى الأصل هو الفرع، الفرع في معناه، وهو نفي الفارق كما سيأتي.

"فالأول: ما صُرِّح فيه بالعلة".

الأول هو قياس العلة، قال: (**ما صُرِّح فيه**)؛ أي ما صُرِّحَ في القياس (**بالعلة**) سواءٌ كانت العلة منصوصةً أو مجمعًا عليها، أو مكشوفةً بالدوران، أو بالسبر والتقسيم، أو بالمناسبة والإخالة، فإنها تكون حينئذٍ عُرِفتَ العلة وصُرِّحَت، فحينئذٍ نقول: يسمى قياس علة، فقد يكون قياس قوي مقطوع به، وقد يكون ضعيف، وقد يكون متوهم وباطل.

طبعًا الفائدة: بعض الأصوليين يقصر القياس فقط على هذا النوع، فيقول: القياس كله مقتصر على قياس العلة، فلا بد من وجود علة؛ ولذلك تجد في أغلب كتب الأصول لا يمثلون إلا بالفرع والأصل، وبينهما علةٌ جامعة، **والحقيقة** أن قياس العلة ليس هو الوحيد بل قد يكون في استخدام الفقهاء أقل، فاستخدامهم لقياس الدلالة كثير، ومن قياس الدلالة دلالة قياس الشبه كما قال ذلك أبو الخطاب، فأبو الخطاب يرى أنه من قياس الدلالة، وإن كان بعضهم يرى أنه قسمٌ مستقل، كذلك قياس نفي الفارق كثير جدًّا في الأوصاف.

"الثاني: ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة".

قال: (**والثاني**) قياس الدلالة (**وهو ما جُمِعَ فيه بين الأصل والفرع بدلالة العلة**) يعني أنه جُمِع بينهما ليس بالعلة نفسها؛ لأن العلة غير مصرح بها لا نعرفها، وإنما بدلالة العلة؛ أي ما يدل على العلة إما من لازم العلة، أو من أثر العلة، أو من حكم العلة.

إذن دلالة العلة ثلاثة أشياء:

- من لازم.
- أو الأثر.
- أو الحكم.

ودائمًا لا يثار إلى قياس الدلالة إلا إذا فُقِد قياس العلة؛ لأن قياس العلة أقوى ولا شك.

وبناءً على ذلك، فنقول: يشترك الأصل والفرع في وجود دليل العلة وهو لازمها، أو حكمها، ويترتب على ذلك اتحاد حكمهما؛ أي حكم الفرع والأصل بناءً على أنَّا وجدنا أنهما يشتركان في اللازم، أو دليلها عمومًا.

أمثلة قياس الدلالة كثير جدًّا في كتب الفقه، لكن أضرب لكم مثالًا أو مثالين على مذهب أحمد، **فعلى سبيل المثال**: المشهور في مذهب الإمام أحمد أن البكر وإن كانت بالغةً فإن عليها ولاية إجبار، فلا يشترط رضاها في الإيجاب والقبول، أما ما بعد ذلك فهذه مسألة أخرى، لكن في الإيجاب والقبول قد تزوج المرأة البكر من غير إذنها، وهذا يعني كان قديمًا كثير جدًّا لولا أن القضاء منع منه، فقد المرأة تدخل على زوجها وهي لا تعلم أنه زوجٌ لها إلا قبل دخولها بدقيقة، وقد زوجها أبوها من يومٍ أو يومين، وهذا مبني على أصل الحنابلة أن ولاية الإجبار تثبت على البكر صغيرةً أو كبيرة.

من أين أخذوا هذا؟

لهم أدلة طبعًا من النص ومن غيره، لكن نأخذ دليلهم من قياس الدلالة، دليلهم من قياس الدلالة يقولون: إن الصغيرة عليها ولاية إجبار، نعم الحكم ثابت، لكن الصغيرة لما كان العقد لا يلزم أن تتكلم فيه ويجزئ سكوتها، والبكر نص الشارع على أنه لا يلزم أن ترضى بلفظها، ويكفي سكوتها حينما قال: «**وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا**» أخذنا من الدلالة وهي السكوت أن الشارع لا يشترط الرضا، إذن فأخذنا من الدلالة إذ السكوت يدل على عدم الرضا، قد ينازعون، فيقال: لا، بل السكوت للبكر دلالة رضا قد

ينازع، لكن أعطيك مثلًا وجه استدلال الحنابلة مع أن لهم أدلة أخرى من النص وغيره، فهذا من نوع استدلالهم.

كذلك أيضًا في القتل في المثقل وفي غيره، في الخمر يستدلون ببعض أنواع الخمر بدلالته عندما يقذف بالزَّبد يقول: هو خمر. طبعًا لم يسكر، لم نعرف أن كثيره يُسكر، نقول: بدلالته، إذ من لازم قذفه الزبد، ومن لازم غليه وكونه قد غلى، ليس الغلي الطبخ؛ وإنما الغلي يعني الاشتداد، فإنه يكون مسكرًا حينذاك، فنقيس هذا الشراب على الخمر المحرمة قياس دلالة، وهكذا أمثلته كثيرة جدًّا.

"والثالث: الجمع بنفي الفارق".

الثالث من أنواع القياس وهو المسمى **(القياس في معنى الأصل)** قال: **(الجمع)** يعني بين الأصل والفرع **(بنفي الفارق)** وهذا بمعنى أنه يقال: لا فرق بين الأصل والفرع، أو يقال: هناك فرقٌ لكن ذلك الفرق ليس بمؤثر، والقياس بنفي الفارق كثير أيضًا في كتب الأصول، ومثَّل له المصنف، ولكن تارةً يكون قطعيًّا، وتارةً يكون ظنيًّا.

"مسألة: أجاز الأئمة الأربعة وعامة العلماء التعبد بالقياس عقلًا".

بدأ يتكلم في هذه المسألة المصنف عن القياس ودليله، وأخَّره بعد الحديث عن تصور القياس، فكأن المصنف أراد أن يقول: بعدما عرفت القياس، وعرفت كيفية استخراجه ومعرفة أنواعه بعد ذلك تعلم حُكْمَه، فقال: أولًا بدأ يتكلم عن التعبد العقلي، فقال: **(أجاز الأئمة الأربعة وعامة العلماء)** طبعًا قوله: **(الأئمة الأربعة)** سيأتينا إن شاء الله الاستثناء بعد قليل، **(وعامة العلماء)**؛ أي من علماء المسلمين، **(التعبد بالقياس عقلًا)**.

قوله: **(التعبد)**؛ أي إثبات الأحكام.

وقوله: **(بالقياس عقلًا)** يعني أنه يجوز أن يقول الشارع: إذا ثبت الحكم في مسألةٍ فقيسوا عليها كذا.

هذا معنى قولنا: **(إنه التعبد بالقياس عقلًا)**.

قال المصنف: **(خلافًا للشيعة والنظَّام)**؛ أي أنهم خالفوا في هذه المسألة.

وتعبير المصنف بأنه **(الشيعة)** الحقيقة أن الشيعة يعني ليس لهم كتب في أصول الفقه كثيرة جدًّا، وقد اشتكى كاشف الغطاء؛ يعني أحد أعيانهم في القرن الماضي من ذلك، ولما أرد أن يأخذ استدلالاتهم

على نفي حجية القياس أخذها من كلام ابن حزم، لكن من أقدم من وُجِدَ تكلم عن ذلك المرتضى الذي نقل عنه المصنف سابقًا وكتابه موجود وهو [الذريعة] والحِلِّي، ابن المطَهَّر الحِلِّي.

ومحل الشاهد: أن ابن الْمُطَهَّر الحِلِّي في الحقيقة ذكر خلافًا عند الشيعة في هذه المسألة، ونقل عن المرتضى أنه جرى التعبد به عقلًا، وأن بعض الشيعة هم الذين ينكرون ذلك.

"وأوجبه القاضي وأبو الخطاب وغيرهما".

قوله: (**وأوجبه القاضي وأبو الخطابي وغيرهما**) الحقيقة أن هذا الإيجاب لا أدري يعني أهو كذلك أم لا؛ لأن الصريح في كلام القاضي في [العدة]، وفي كلام أبي الخطاب في [التمهيد] أنه جائزٌ عقلًا وليس بواجب، لكن أبا الخطاب بعدما ذكر الجواز ذكر بعده قياس الشبه في الحجاج في قياس الشبه أتى بكلامٍ قد يُفهَم منه أنه واجب، فقال في مسألة قياس الشبه: {إذا دلت الدلالة على علة الأصل، وعلمنا وجودها في الفرع، فقيام الدلالة العقلية أو السمعية على التعبد بالقياس يدل على وجوب قياس الفرع على ذلك الأصل} هذا الكلام قد يُفهم منه ذلك، فأنا أقول: يعني ربما يعني أبحث عن توجيه كلام الشيخ قطعًا الشيخ لم يأخذه إلا تبعًا لغيره، وهو قد أخذه أظن من ابن مفلح؛ لأنه قد تبعهم على هذا النص المرداوي، فربما أخذوه من بعض كلام أبي الخطاب، ومن كلام القاضي.

"مسألة: القائل بجوازه عقلًا، قال: وقع شرعًا".

قال: (**القائلون بجوازه عقلًا، يقولون: قد وقع شرعًا**) يعني أن الشرع قد تعبدنا بالقياس، ثم استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة جدًّا جدًّا جدًّا سواءً من الكتاب، أو من السنة، ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾[الحشر:٢]، وكل ما جاء فيه الاعتبار في القرآن، والأحاديث، وإجماع الصحابة، والأدلة عليه كثيرة.

"إلا داوودَ وابنَه، وأومأ إليه إمامنا، وحُمِلَ على قياسٍ خالفَ نصًّا".

قال: (**إلا داوود وابنه**) يعني أن داوود الطائي وابنه محمد بن داوود الطائي يقولان: إن القياس جائزٌ التعبد به عقلًا، لكن لم يَرِدْ في الشرع ما يدل على جواز التعبد به؛ يعني من جهة الشرع، بل إن الشرع قد جاء بضده، فإن داوود وابنه يقولون: إن الشرع قد ورد بحظر القياس، ويذكرون في ذلك آثارًا كثيرة، والرجوع لها يعني بيِّن.

وقول المصنف: (**وأومأ إليه إمامنا**) هذه العبارة (**أومأ إليه إمامنا**) أُخِذَت من كلام الإمام أحمد في رواية الميموني حينما قال أحمد: {يتجنب المتكلم هذين الأصلين: المجمل والقياس} أخذ منه المصنف وغيره: أن هذا إيماءٌ من الإمام أحمد لهذه المسألة: أن القياس ليس بحجة. وسيأتي توجيهها في كلام المصنف بعد قليل.

هذا الإيماء الذي من أحمد نصَّ على هذا الإيماء قلت لكم: القاضي، وأبو الخطاب، ونقل القاضي في كتابه [الروايتين] عن شيخه أبي عبد الله بن حامد: أن بعض أصحاب الإمام أحمد ذهبوا إلى هذه الرواية وانتصروا لها، ولكن لم يسمِّهم، وربما يكون يعني ليسوا من الفقهاء ربما لا أدري؛ لأنه لم يسمي من قال بهذا القول، ولكن منهم المتقدمين لأن الناقل هو ابن حامد، ونقله عنه تلميذه القاضي.

قال: (**وحُمِلَ**)؛ أي وُحُمِلت الرواية التي ذكرتها لك قبل قليل وهي رواية الميموني عن أحمد (**وَحُمِل على قياس خالف نصًّا**) هذا الحمل حمله عليه القاضي وابن عقيل وغيرهم، ولكن أبو الخطاب ذكر تأول القاضي للرواية عن أحمد، قال: {والظاهر خلافه} وتعبيره بأن الظاهر خلافه قد يدل على أن أبا الخطاب يُثبت هذه روايةً عن أحمد؛ لأنه قال: {والظاهر خلافه}؛ أي خلاف هذا التأويل.

وهناك تأويل آخر حمله عليه الشيخ تقي الدين قال: {إنما هذا يكون من باب تقديم خبر الواحد على القياس} فقول أحمد: {ليجتنب}؛ أي معارضة خبر الواحد بالقياس، فيكون أوسع، وعلى العموم منهم من أنكر هذه الرواية كما قلت لكم عن القاضي وغيره، وأما أبو الخطاب فظاهر كلامه إثباتها، وقبلهم ابن حامد.

"والأكثر بدليل السمع".

هذه المسألة تتعلق بأن الدليل الذي دل على القياس ووجوب اتباعه هل هو السمع أم السمع والعقل معًا، أم غير ذلك؟

فيها أقوال، وذكر ابن عقيل أن الدليل على القياس والتعبد به، طبعًا التعبد إنما هو السمع فقط، وقيل: هما معًا. وهذا القول الثاني: أنه السمع والعقل معًا. ذكر الشيخ تقي الدين في [المسودة] أنه أشبه بقول أكثر أصحابنا، وأخذ ذلك من تعليلاتهم بحجية القياس، فإنهم يحتجون لعلية القياس بالنقل، وبالاستدلال العقلي، وأما ابن عقيل فإنه رأى أنه يجب ألا يستدل على القياس إلا بالنقل فقط دون ما عداه.

قال: (**والأكثر قطعي**) قوله: (**والأكثر قطعي**).

يعني أننا إذا قلنا بأنه يعني القياس متعبدٌ به شرعًا، فهل الدليل الذي دل على التعبد الشرعي قطعي أم ليس قطعيًا؟

ذكر المصنف أن الأكثر قالوا: إنه قطعي، الدليل الذي دل على التعبد بالقياس قطعي وهذا موجود في كلام القاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب، وابن عقيل، هذا مراده بـ(**الأكثر**).

وذكر الآمدي: {أن دلالة القطعية عن الجميع، عن جميع أهل العلم}.

- ولكن نقل بعض المحققين: {أنه وُجِدَ في كلام القاضي أبي يعلى أن الدليل ليس قطعي، وإنما هو ظني}.

ما هي ثمرة هذا الكلام؟

ثمرته يعني قد تكون ثمرة دلالة هل هي قطعية أم ظنية؟ لنقول: متعلقة بالظاهرية خصوصًا، فإن العلماء لما تكلموا عن الظاهرية وقالوا: إنهم خالفوا في حجية القياس، فإن قلنا: إن دليل القياس قطعيٌّ فقد خالفوا في أمرٍ معلومٌ من الدين بالضرورة، **ويترتب على ذلك**: أن بعضًا من الناس وهذا نقله أبو بكر بن العربي المالكي، فقد حكم بكفر الظاهرية، ودونهم من حكم بفسقهم، وأنه لا يعتد بقولهم، ولا ينظر في كلامهم، ويلزم إتلاف كتبهم؛ لأنهم خالفوا مقطوعًا به، وهو إنكار القياس الذي دل عليه الدليل القطعي. هذا يعني ثمرة هذه المسألة، يعني نسمي الثمرة ثمرة يعني أقرب ما تكون، يعني نقول: تتعلق بالظاهرية أكثر.

"مسألة: النص على العلة يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس عند أصحابنا، وأشار إليه إمامنا، خلافًا للمقدسي والآمدي وغيرهما".

هذه المسألة متعلقة بالحكم الذي تكون علته منصوصة، إما باللفظ الصريح أو بالإيماء، هل إذا عُدِّيَ الحكم لفرعٍ بناءً على هذه العلة، هل يسمى ذلك قياسًا، أم نقول: ليس قياسًا، وإنما هو بدلالة اللفظ، مثلما قلنا في الفحوى: هل فحوى الخطاب هل هي قياس جليٌّ أم ليس بقياس؟

يقول المصنف: (**النص على العلة يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس**) إذن فإذا نص الشارع على العلة صراحةً أو إيماءً، فإنه يكون دالًّا على الحكم من غير قياس، لا يلزم أن تقيس، لكن نقول: **دليله أمران**: القياس والنص على المعنى.

قال: (**عند أصحابنا**) يعني عند أصحاب الإمام أحمد، **ممن نص على ذلك** القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، وابن حمدان، وأبو البركات، وعدَّه الشيخ تقي الدين المشهور عند أصحاب الإمام أحمد، وأن القاضي عبد الوهاب، وبعض أصحاب أحمد ذكر أنه قول الجمهور.

قوله: (**وأشار إليه إمامنا**) يعني الإمام أحمد، وذلك أن أحمد في مسألةٍ جاءت من رواية الميموني قال: {إذا كانت الثمرة واحدةً فلا يجوز رطبٌ بيابسٍ} واحتج أحمد بنهى النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ببيع الرطب بالتمر. يقول القاضي: {فجعل أحمد العلة عامة في جميع ما توجد فيه تلك العلة}، ولم يقل: أنها قياس، فجعلها بدلالة النص، فأخذوا ذلك من كلام أحمد.

بقي عندي ثمرة.

طبعًا ما الذي يترتب على ذلك؟

يترتب عليه مسائل مهمة جدًّا:

- من هذه المسائل مسألة أن منكري القياس يعملون بالعلة المنصوصة. هذا واحد.
- **الأمر الثاني**: أننا نقول: أن ما ثبت بعلة منصوصة يَنسَخ ويُنسَخ بخلاف القياس فإنه لا يَنسَخ ولا يُنسَخ به. وهكذا من الأحكام المتعلقة (١:٢٣:٢٣).

قال المصنف: (**خلافًا للمقدسي**) يعني به أبا محمد ابن قدامة -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى-، وعبارة أبي محمد جازمة بالقول بأنها قياس، فقد ذكر قول النظَّام: {العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس}، قال: (**وهذا خطأ**) فأُخِذَ من ذلك أن أبا محمد يرى أن العلة المنصوصة الإلحاق بها يكون قياسًا.

قوله: (**والآمدي وغيرهما**)؛ أي وغيرهم من كثيرٍ من الأصوليين من المذاهب الأربعة.

(**وقال أبو عبد الله البصري**) أحد المعتزلة (**يكفي في علة التحريم لا غيرها**)؛ يعني أنه إذا كان التعليل لحكمٍ محرم فإنه يكون إذنًا في القياس، وأما إذا كان التعليل المنصوص عليه لحكم إباحةٍ، أو حكم وجوبٍ، فإنه لا يكون يعني من باب النص، وإنما يكون من باب القياس والإلحاق، ويكون من باب الإذن في القياس.

ثم قال: (**قال أبو العباس: هو قياس مذهبنا**) المراد بـ(**أبي العباس**) هو الشيخ تقي الدين، هو قال: (**قياس مذهبنا**) ولم يرجح؛ إذ لا يلزم من قول الفقيه: إن هذا قياس المذهب أنه ترجيحٌ لهذا القول.

وقول الشيخ تقي الدين: إنه قياس مذهبنا. أخذه من باب الأيمان، فإن الفقهاء في باب الأيمان يفرقون بين التحريم والإيجاب، ويرون أن من حرَّم على نفسه شيئًا في الأيمان، يختلف على من أوجب على نفسه شيئًا في باب الأيمان، فمن حرَّم لزمه الإطلاق، ويمتنع من كل شيءٍ يصدق عليه ذلك الوصف والعلة المناط العام، وأما من أوجب على نفسه عينًا، فإنه لا يُلحقُ بتلك العين إلا ما شابهها من حيث العلة، كأن يقول: أكلت اللحم، ومراده باللحم. نهى عن أكل اللحم، ومراده باللحم، لا آكل لحمًا، اللحم الأحمر، أو اللحم الأبيض، أو نحو ذلك.

"مسألة: يجري القياس في العبادات والأسباب والكفارات والحدود والمقدَّرات عند أصحابنا والشافعية، خلافًا للحنفية".

هذه المسألة من المسائل المهمة وهي قضية القياس هل يجري في العبادات وغيرها؟

قال المصنف: (**يجري القياس في العبادات والأسباب**) الأسباب التي تكون من باب الأحكام الوضعية مثل: أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- نصب الزنا لإقامة الحد، فهل يقام عليه اللواط، إذ اللواط سببٌ لإقامة الحد.

قال: (**والكفارات**) وهذا مثل الحج، فإن الشرع أو النص قد جاء بوجوب الكفارة في الحِلَاقِ فقط، ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:١٩٦] فقسنا عليها كل ترك واجب، بل قاسوا أيضًا بدل فدية المحصر وترك الواجب على فدية بدل ترك الهدي التمتع والقران وهو صيام عشرة أيام.

قال: (**والحدود كذلك والمقدرات**) المقدرات هي المحددات شرعًا، وهذا كثير جدًّا المقدرات، بالمئات الأمثلة، **فعلى سبيل المثال** عندما يقولون: يجوز الخروج في الليل، فننظر أقرب المقدرات الشرعية فوجدناها نصف الليل، من باب الإناطة بمعهود الشارع، ومثلها أن يقال أيضًا في أوقات النهي تتعلق به بعض أحكام المقدرات وهكذا، لما نأتي لصلاة العيد، صلاة الضحى، فنقيس هذه على الصلاة تلك.

قال: (**عند أصحابنا**) أي أصحاب الإمام أحمد، وهذا القول ذكر القاضي أبو يعلى في كتاب [المعتمد] أنهم أجمعوا على ذلك ليس في [العدة] وإنما في [المعتمد]، ذكر أنهم أجمعوا، طبعًا و[المعتمد] مطبوع إنما هو مختصر المعتمد الأصلي؛ لأن المعتمد الأصلي غير موجود؛ لأن منه منقولات غير موجودة عندنا.

قال: (**خلافًا للحنفية، فإن الحنفية ينكرونه**) وهذه المسألة من المسائل التي تحتاج إلى يعني تفريق بين أنواع المقدرات، فإن بعض أنواع المقدرات تجري فيها القياس، وبعضها لا.

"مسألة: يجوز عند الأكثر ثبوت الأحكام كلها بتنصيصٍ من الشارع لا بالقياس".

هذه المسألة تتعلق بالبحث في الجواز لا في الوقوع؛ لأنها مسألتان: وقوعٌ وجواز، وهي متعلقة هل لما قلنا: إننا متعبدون بالقياس، هل مع تعبدنا بالقياس يمكن أن تكون جميع الأحكام لا تحتاج إلى القياس فنتعبد بشيءٍ غير موجود؟

يقول المصنف: (**يجوز**)؛ أي جوازًا لو وقوعًا (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر الأصوليين، قال ابن مفلح: {عند أصحابنا والجمهور}.

(**ثبوت الأحكام كلها**)؛ أي جميع الأحكام.

(**بتنصيصٍ من الشارع**) بحيث أن الشارع ينص على حكم كل مسألة بعينها لا بالقياس، فلا نحتاج إلى القياس. هذا يجوز.

والذين منعوا من ذلك قالوا: لهم أسباب، أهم أسبابهم أنهم يقولون: نحن متعبدون، كيف نتعبد بشيءٍ لا يقع، وقد مر معنا مسألة التكليف إذا لم يوجد مر معنا في مسائل التكليف.

بقي عندنا مسألة ثانية وهي مسألة مهمة جدًّا طال فيها الجدل: هل الشرع لما تعبدنا بالقياس هل صحيح أنه لا بد من القياس من وجوده، فإن النصوص الشرعية لا تفي أم لا؟

من أشهر من تكلم في هذه المسألة إمام الحرمين الجويني، فإن الجويني قد ذكر أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشار الأحكام، فنحن محتاجون إلى القياس، وقال: لا يمكن أن تفي. وهذا الكلام منه رد عليه جماعة من المحققين، وممن رد عليه الشيخ تقي الدين في ثلاثة مواضع من كتبه، ويقول: {إن هذا غير صحيح، بل الشريعة قد نصت على جميع الأحكام علمه من علمه، وجهله من جهله}.

لكن عندما نقول: نصَّت، ندخل في النص الفحوى، وندخل في النص المفهوم، فإنه من النص، وندخل من النص نفي الفارق، فإن نفي الفارق بعضهم لا يراه قياسًا، وإنما يراه من باب الإلحاق اللفظي، الدلالة اللفظية، وهكذا من المعاني، وكذلك ما نص الشرع على علته، مر معنا أنه ليس بقياس، يمكن أن يكون قياس، ويمكن ألا يكون قياسًا. قبل قليل قد تكلمنا عنه.

فيقول هذا الشيء، {لكن الظاهرية} يقول: {غلو في نفي بعض الدلائل}، منها ما ذكرنا في مسألة نفي الفارق وغيره.

قال: {ولو نظرنا في طريقتهم لوجدنا أن ابن حزم ما من مسألةٍ وأعياه فيها دليل بطريقٍ أو بآخر، لكنه عِيبَ على ابن حزم توسعه في التمسك بالاستصحاب بالبراءة العقلية الأصل، والثمرة الثانية عدم الاحتجاج بقول الصحابي} نقل ذلك الشيخ تقي الدين.

طبعًا تعرفون ابن حزم يقول: {ما من مسألةٍ إلا وقد وجدت لها دليلًا إلا القراض، فإني عجزت عن وجود دليلٍ عليه} والدليل عليه إجماع واضح، والقواعد العامة تدل عليه، ففيه من المعاني ما يدل عليه. وهذه مسألة يعني تحتاج إلى بسط، لكن المشكلة الوقت انتهى.

"مسألة: النفي إن كان أصليًّا جرى فيه قياس الدلالة، وهو: الاستدلال بانتفاء حكمِ شيء على انتفائه عن مثله، فيؤكد به الاستصحاب، وإلا جرى فيه القياسان، والله أعلم".

هذه المسألة متعلقة بالقياس الذي ينتج العدم وهو النفي؛ لأن القياس:

- إما ينتج عدمًا وهو النفي.
- أو ينتج إثباتًا وهو الوجود.

العدم في القياس من جهتين:

- من جهة الحكم الذي ينتجه.
- ومن جهة العلة. فقد تكون العلة عدميةً، وتقدم معنا الاستدلال بالعلة العدمية عندما تكلمنا عن شرط العلة.

يقول الشيخ، طبعًا هنا الشيخ يتكلم عن النفي الذي هو حكم الفرع، يقول: (**النفي**)؛ أي النفي عندما يكون حكمًا في الفرع (**إن كان أصليًّا**).

قسَّم المصنف النفي إلى قسمين:

- النفي الأصلي.
- والنفي الطارئ.

فالنفي الأصلي هو الذي لم يتقدمه حكمٌ قبل ذلك، فلم يتقدم حكمٌ ثابتٌ فينفى بعده، فينقل عنه، فيسمى نفيًا أصليًّا.

أما الطارئ الذي سيتكلم عنه بعد ذلك المصنف فهو الذي يطرأ بعد ثبوت الحكم، ثبت عنه حكمٌ ثم ننفيه.

يقول: (**إن كان أصليًّا**)؛ أي النفي أصلي بأن يأتي الشخص بقياس، وهذا القياس يُثبت فيه عدم وجوب شيء، أو عدم حرمة شيء، فعدم الوجوب، وعدم الحرمة هذا نفي. **هل هو أصلي؟**

نقول: نعم أصلي؛ لأن الأصل عدم وجوب شيء في الذمة ابتداءً، ولا يوجد ناقلٌ مثبت في غالب الأحكام.

قال الشيخ: (**جرى فيه قياس الدلالة**)؛ أي دون قياس العلة، **لماذا؟** قالوا: لأن قياس العلة غير موجودة، العلة لم تأتِ بعد ليُحكَم فيه فهو نفي، استمساك بالبراءة الأصلية.

قال: (**وهو**)، قوله: (**وهو**)؛ أي قياس الدلالة لإثبات العدم، أو إثبات النفي أو العدم. نفس المعنى.

قال: (**وهو الاستدلال بانتفاء حكمِ شيءٍ على انتفائه عن مثله**).

قوله: (**الاستدلال بحكم شيءٍ**) هذا معناه الاستدلال بحكم الأصل الثابت أصلًا.

(**على انتفائه عن مثله**)؛ أي على انتفاء الحكم انتفى في الأصل، ونستدل بـ(**انتفائه عن مثله**)، (**مثله**) هذا هو حكم الفرع، وهذا هو حكم الفرع.

قال: (**فيؤكد به الاستصحاب**) يعني أنه يكون هو والاستصحاب دليلان في المسألة.

يعني أمثلته كثيرة جدًّا: مثل أن يقال: إن هذا الشيء الفلاني لا يجب لأنه ليس فيه مصلحة، أو نقول: إن هذا الشيء الفلاني لا يحرم؛ لأنه ليس فيه مفسدة. هذا قياس دلالة وليس قياس علة؛ لأنه لا يوجد حكم معلول له علة نعرفها متقدمة عليه.

قال: (**وإلا**) هذه الحالة الثانية، وهذا النوع الثاني من النفي، وهو النفي الطارئ، ومعنى كونه نفيًا طارئًا؛ يعني أنه طرأ بعد ثبوت حكم.

قال: (**وإلا**) أي النفي (**وإلا**) إي وإلا بأن كان نفيًا طارئًا (**جرى فيه القياسان**)؛ أي قياس العلة وقياس الدلالة معًا، فالعدم إذا كان طارئًا فإنه يكون ذلك.

هذا التقسيم الذي أورده المصنف هذا قول المحققين، وممن رأى هذا الرأي وانتصر له الشيخ تقي الدين وغيره من أهل العلم؛ لأن هذه المسألة أشكلت على كثير من الناس، وهي قضية القياس العدمي، فيُجمع بينها بهذه الحال.

نكون بذلك الحمد لله -عَزَّ وَجَل-..

